ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Primer Encuentro

Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI

4 de Septiembre – 30 de Agosto 2004



Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edición: Marzo de 2005

Edita:
CETR
Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)
08029 Barcelona
Tel. 93 410 77 07
Fax. 93 321 04 13
cetr@cetr.net
www.cetr.net

OBSTÁCULOS AL CULTIVO DE LA ESPIRITUALIDAD EN LAS SOCIEDADES EUROPEAS DEL SIGLO XXI

Marià Corbí

El problema radical de las nuevas sociedades y las nuevas generaciones con la religión y con la espiritualidad es un problema fundamental y básicamente epistemológico.

No es extraño que las que han sido llamadas "sociedades de conocimiento", porque viven y prosperan desde la creación continua de conocimientos y tecnologías, tengan problemas de conocimiento con respecto a las religiones tradicionales y a la espiritualidad que proponen.

Que el problema central sea epistemológico, no quiere decir que sea un problema científico, (las dificultades con la religión y con la espiritualidad no son jamás problemas científicos) sino que es un problema que la ciencia epistemológica estudia y enuncia.

Las iglesias y tradiciones religiosas, especialmente las occidentales, para transmitir la sabiduría de la que son depositarias, exigen la aceptación de una epistemología de los símbolos, mitos, narraciones sagradas y rituales, propia de sociedades preindustriales.

Con mucha frecuencia, las nuevas sociedades y las generaciones jóvenes leen y entienden los símbolos, mitos, narraciones sagradas y rituales con una epistemología ideológica y cientista propia del siglo XIX y primera parte del XX.

Es hora de que tradiciones religiosas y sociedades industriales entremos en una epistemología de esas formaciones lingüísticas propia de las ciencias maduras y de las sociedades de conocimiento.

Hay dos tipos de obstáculos:

-los que se generan a partir de las mismas tradiciones religiosas
-y los que se generan desde las sociedades industriales desarrolladas.

Obstáculos generados por las organizaciones y tradiciones religiosas mismas

Se continúa pensando y sintiendo que en algunos aspectos, sino en todos, los mitos, símbolos y narraciones sagradas siguen con las mismas funciones que en el pasado.

En el pasado, en las sociedades preindustriales, los mitos, símbolos y narraciones sagradas eran la base y el instrumento de la programación colectiva de los grupos humanos. Proporcionaban los paradigmas de interpretación y valoración de la realidad y eran los patrones de actuación y organización de los colectivos.

Se creía que lo que expresaban los símbolos, los mitos y las narraciones correspondía a entidades y hechos reales; se creía que enunciaban y proclamaban las realidades existentes y los hechos realmente ocurridos.

Los rituales religiosos de las sociedades preindustriales reflejaban la epistemología cosificadora de los significados de los mitos y los símbolos y tenían la función de implantar y renovar periódicamente las interpretaciones, valoraciones, organizaciones y patrones de actuación propios de las programaciones colectivas proclamadas por las formaciones lingüísticas sagradas.

Mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales formaban un conjunto unitario e indisociable. Las expresiones habladas eran los patrones de interpretación y valoración de la realidad y los paradigmas de organización, actuación y de vida, que los rituales debían trasplantar a la sociedad y reactualizar periódicamente. Los rituales presuponían los mitos, símbolos y narraciones y los escenificaban y reafirmaban.

La pretensión y la función propia de los mitos, símbolos y narraciones sagradas de cada pueblo, no era ni moral ni filosófica ni religiosa. Su función era constitucional, programadora. Su función era dotar a los vivientes humanos de una naturaleza concreta viable, porque sin la programación que completaban los mitos, los humanos hubieran sido biológicamente inviables.

La diferencia fundamental entre nuestra especie y las restantes especies vivientes es una amplia indeterminación genética por nuestra parte, con un instrumento de comunicación y programación, el habla.

Los mitos, símbolos y narraciones sagradas hicieron el papel de habla fundamental y programadora que completaba nuestra naturaleza biológica y construía nuestra condición de vivientes culturales.

Podríamos definir "viviente cultural" como el viviente que completa su indeterminación genética y construye su condición de viviente auto programándose hablando. Ese habla fundante, que funciona como un software, son los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales de las sociedades preindustriales.

Este habla fundante vehiculaba primaria y principalmente los aspectos pragmáticos de la vida de un ser necesitado, que vive simbióticamente, con medios no simplemente biológicos sino biológico-culturales. Derivadamente vehiculaba también otras dimensiones de la vida humana sin pretensión práctica como la belleza, la sabiduría y lo que llamamos, a falta de mejor término, la dimensión religiosa.

Lo que decían los mitos, símbolos y narraciones sagradas, estructuraban a las sociedades y, a la vez, bloqueaban todo posible cambio y alternativa. Para que esa programación fuera posible y eficaz, debían creerse todas sus afirmaciones incondicionalmente. La razón por la que se exigía la creencia era: han sido reveladas por Dios. El asentimiento a esa palabra divina

debía ser total e intocable. Ese era el potente cimiento de las sociedades y el cerrojo a todo posible cambio.

La creencia ha sido la raíz de la intocabilidad de lo que decían los mitos, símbolos y narraciones sagradas. Y, como en el caso del mito, la función de la creencia era la fijación y la intocabilidad de un modo de vida. Su pretensión era primariamente programática, no religiosa. Pero condicionó por completo el modo de vivir la que hemos llamado dimensión religiosa de la vida.

En sociedades cimentadas por las creencias, la dimensión religiosa colectiva no podía presentarse fuera de creencias. Hubiera sido un riesgo para el software y la vida de las colectividades que debían bloquear el cambio y la alternativa, porque debían vivir haciendo lo mismo que sus antepasados.

Ese conjunto de mitos, símbolos, narraciones y rituales se desarrollaron en las sociedades preindustriales, las constituyeron y perpetuaron. Esta manera de leer y vivir los símbolos, mitos, narraciones y rituales era inseparable de unos modos de vida, de unas formas sacralizadas de interpretar y valorar la realidad, de unos modos de organización de la familia y la sociedad inviolables, de unas maneras establecidas e intocables de actuación.

Los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales tenían, pues, una doble función: una y primaria, completar la indeterminación genética y programar para un modo de vida concreto; y otra y derivada, iniciar, expresar y guiar hacia la que se llama "dimensión religiosa" de la existencia humana, la vía espiritual, la otra dimensión del pensar, sentir y vivir que trasciende la mera sobrevivencia.

Esta era la forma religiosa y preindustrial de interpretar y vivir esas formaciones lingüísticas.

Todo esto murió con las sociedades preindustriales. En las sociedades llamadas desarrolladas se ha abandonado por completo la manera de vivir preindustrial. Para esas sociedades,

los viejos mitos, símbolos, narraciones y rituales, lo mismo que las tradiciones orales y escriturarias que las vehiculaban ya no tienen valor como patrones para interpretar la realidad, ni para valorarla, ni para organizar la vida personal, ni la colectiva, ni la actuación o la moralidad.

¿Qué les queda? ¿Deberán ser abandonados en las estanterías de la historia o tienen algún valor para los hombres de las nuevas sociedades?

Las funciones sociales murieron, pero no murió la fuerza expresiva y significativa de esas formaciones. Si se abandona la actitud que hace de los símbolos y mitos, paradigmas sagrados e intocables de la vida colectiva, afirmación de entidades y descripciones de hechos, y se les lee y vive como incitaciones y expresiones de la vida espiritual, siguen vivos.

Pero en esa nueva vida de los mitos y símbolos, que es la esencia y la fuerza de su ser inmemorial, los símbolos, mitos y narraciones sagradas no descubren realidades, ni enuncia hechos sino que apuntan, sugieren y dirigen al Absoluto que está más allá de toda posible expresión con palabras humanas. Hablan de lo que no se puede hablar, apuntan a lo que sobrepasa todos nuestros criterios de realidad, señalan un camino que es un no-camino.

En esas formaciones se hace presente la realidad inconcebible, como se hace presente la belleza en la poesía. En esas formaciones pesa la certeza sin formas, se enseña el discernimiento, se silencia el corazón y la mente, se abren las puertas de la confianza, la aceptación, la entrega y la paz.

En las nuevas condiciones culturales, los mitos, símbolos y narraciones sagradas

-son sólo señales en el camino, señales que hay que ir construyendo a medida que se recorre;

-son luces que brillan en la noche y que incitan a seguir;

-son presencia del espíritu;

-son hablar con formas del Sin-forma;

-son reveladores del desfondamiento de la realidad;
-muestran la nada de todo lo que damos por real;
-son testimonio y presencia del “no-dos” completamente vacío de sujetos y objetos;
-son presencia total y absoluta del que está en toda forma porque está vacío de toda forma.

Para poder interpretar, sentir y vivir esa fuerza inconmensurable de los símbolos mitos y narraciones, que nos legaron las generaciones que nos precedieron y que nacieron y se desarrollaron en sociedades preindustriales, hay que podar esas formaciones y expresiones de todas las dependencias, servidumbres y funciones propias de las condiciones culturales en que se gestaron y vivieron.

Hay que cortar de ellas la pretensión de que enuncian entidades reales y hechos ocurridos; la pretensión de que interpretan y valoran las realidades; que son paradigmas y cánones de actuación y organización; en fin, la pretensión de que establecen modos de vida sagrados bajados del cielo.

Los mitos y símbolos son intocables y perennes cuando hablan del Absoluto, del Sin-forma, del que está más allá de todas nuestras capacidades de concepción; cuando hablan del camino a recorrer, del espíritu con el que hay que andar ese camino, de los obstáculos y desvíos que podemos encontrar, de la gracia de la luz que viene de lo alto.

No son intocables ni perennes sino perecederos y, para gran parte de la humanidad, ya muertos, cuando pretenden imponer modos de interpretación, valoración, actuación y organización; cuando se proclaman patrones divinos de los modos de vida humanos.

Las tradiciones religiosas, especialmente las occidentales (judaísmo, islamismo y cristianismo) se empeñan en mantener el estatuto epistemológico preindustrial de los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales y pretenden que continúen

cumpliendo las funciones que ejercieron en el pasado.

Eso equivale a pretender mantener vigente el software propio de las sociedades preindustriales estáticas, patriarcales, agrarias, autoritarias, en sociedades que viven del desarrollo de la ciencia y la técnica al servicio de la creación de productos y servicios, que viven de la innovación continuada, que deben, por tanto, excluir toda fijación en la interpretación, la valoración, los modos de trabajo, organización y cohesión, que no son ya patriarcales, que son democráticas etc.

Sólo los elementos menos desarrollados o marginales en la marcha de las nuevas sociedades industriales pueden responder a esa pretensión de las religiones. Los elementos sociales plenamente integrados no tienen más remedio que rechazar esa pretensión. Si no lo hicieran, se harían ineptos para el nuevo tipo de sociedades.

En el Occidente europeo, las iglesias han luchado denodadamente por mantener la función programadora de mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales y su estatuto epistemológico preindustrial. Se han visto forzadas a ceder terreno pero se han atrincherado reservando a los mitos y símbolos los ámbitos de la moralidad y de la religión.

Pero la creencia tiene una lógica que si se le deja una cabeza de puente, exige recobrar todo el terreno perdido. Creer lo que dicen las escrituras sagradas que trasmiten los mitos, símbolos y narraciones, aunque sea sólo en lo que se refiere a la moral y a la religión, supone aceptar el núcleo central de su sistema de interpretación, valoración y actuación. Quien acepta algo así, lógicamente tendría que aceptarlo todo. Por esa razón, las iglesias ceden terreno a la presión, pero lo recuperan a la que pueden. Esta actitud de las iglesias crea el recelo y la desconfianza.

Los hombres y mujeres de las nuevas sociedades tienen que rechazar la creencia en todos sus ámbitos, también y especialmente, en los ámbitos de la moralidad y de la religión; y

tienen que hacerlo porque, para integrarse en la nueva sociedad, tienen que abandonar los patrones que construyeron los sistemas de vida y programación preindustriales.

Cuando se leen y escuchan las venerables narraciones y escrituras, sin buscar en ellas ninguna de las funciones que en el pasado ejercieron (porque disponemos de sustitutos más eficaces), y se leen y escuchan sin pretender creer en nada, (porque en una sociedad de cambio continuo no podemos creer), se advierte con claridad que las escrituras se han desplazado desde al ámbito de la competencia con ciencias y proyectos colectivos de vida, hacia el terreno de los lenguajes especializados como los que expresan la poesía, la belleza, la sabiduría y las dimensiones profundas de la existencia; dimensiones, todas ellas, que hablan a los humanos, pero ya no de lo que tiene que ver con los sistemas de sobrevivencia como seres necesitados.

Las escrituras caen más del lado de la poesía que del lado de las ciencias y los proyectos colectivos. No dicen nada que creer, sólo expresan, orientan e incitan a esa dimensión que continuamos llamando religiosa, aunque ya no tiene la estructura de la religión.

Como en el lenguaje poético, no hay nada que creer y si mucho que advertir y verificar, así en las narraciones mitológicas y en los símbolos y escrituras sagradas de todos los pueblos, no hay nada que creer y sí mucho que advertir y verificar.

Igual que en el caso de la poesía no hay enfrentamiento entre poetas, en las nuevas circunstancias, tampoco hay enfrentamiento entre las diversas escrituras sagradas y tradiciones.

Los contenidos de las tradiciones no se enfrentan ni se contradicen, sólo las creencias se enfrentan y se contradicen. Los mitos y símbolos no son excluyentes entre sí; lo que crea exclusiones es la lectura que de ellos se hace como cosas a creer.

Todos los mitos y símbolos, todas las tradiciones y escrituras sagradas de todas las culturas y de todos los pueblos

están ahí como una invitación y una incitación multifacética no a creer sino a advertir, indagar y verificar.

No pretenden solventar problemas, ni someter; sólo ofrecen una posibilidad humana, la mejor, la más grande, la más sutil, la más inesperada de las posibilidades para un pobre viviente: una dimensión que, por su profundidad misma, trasciende las necesidades.

Las tradiciones religiosas, especialmente las occidentales, al ser vehiculadas por los mismos mitos, símbolos, narraciones y rituales que programaban a los colectivos preindustriales, se vertieron en moldes que debían pasar por las creencias y la sumisión. Eso supuso ligar indisolublemente la espiritualidad a la creencia y a la sumisión. Así funcionaron las sociedades por más de 3.000 años.

Cuando las sociedades preindustriales fueron sustituidas por las industriales, los gestores de las tradiciones religiosas se empeñaron en mantener esa conjunción. Pero si la unión se mantiene, los hombres de las sociedades industriales de innovación tienen que rechazar el paquete completo.

Para que la espiritualidad sea viable en las nuevas sociedades hay que separar la espiritualidad de toda creencia y de toda sumisión.

La sumisión al Espíritu, que es discriminación, no es sumisión a formas ni a fórmulas, por tanto, es compatible con las nuevas sociedades. Sólo hay incompatibilidad con la sumisión que supone creencias.

Ligar la espiritualidad a cualquier tipo de creencias es obstáculo, y un obstáculo definitivo. No lo es ligarla a la fe, si desnudamos a la fe de creencias y entendemos por fe, confianza, apertura del espíritu, entrega, discernimiento, gracia.

Religión es la modalidad preindustrial de vivir la gran dimensión humana que llamamos espiritualidad.

En esa larga época de la historia humana, el vino sagrado

se bebió en copas hechas de creencias y sumisiones. Las religiones, por tanto, resultaban ser sistemas de creencias, comportamientos y rituales, fijados e intocables, en los que se vivía la vida del espíritu.

Las religiones, así entendidas, no pueden interesar a los hombres de las sociedades de innovación y cambio continuo. Los hechos afirman que la vida espiritual interesa, las religiones no.

No interesan las religiones, pero sí los maestros de la Vía que hablaban y enseñaban en el seno de las religiones. Por razones culturales, los maestros sólo podían hablar desde las religiones o en polémica con ellas.

Las grandes tradiciones religiosas no parecen entender que los europeos del siglo XXI, (que nos vemos forzados a rechazar las religiones), tenemos que aprender de los maestros espirituales y de los grandes maestros de las tradiciones religiosas, manteniéndonos libres respecto a sus sistemas de creencias, de comportamientos y rituales. Tenemos que aprender de todos los grandes maestros y de todas las grandes escuelas de sabiduría de las tradiciones religiosas, sin hacernos, por ello, creyentes, hombres religiosos.

No hay, pues, inconveniente en aprender y enseñar a los hombres y mujeres de las sociedades laicas y no creyentes, a buscar la sabiduría donde está: en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

Sería una gran necedad rechazar todo ese legado y empezar de cero, intentado recrear de nuevo toda la inmensa riqueza y experiencia de las generaciones de hombres que nos precedieron, porque vivieron en los contextos de las sociedades religiosas y creyentes preindustriales.

Las tradiciones religiosas no comprenden, especialmente las tres grandes tradiciones occidentales (judíos, musulmanes y cristianos), que los europeos del s. XXI tenemos que aprender de los grandes maestros de espiritualidad de las tradiciones religiosas de la humanidad, sin que ello tenga que comportar volver a las condiciones culturales y sociales en las que vivieron.

Tenemos que aprender a ser discípulos de todos los grandes de la Vía, sin volver a la religión, permaneciendo hombres y mujeres laicos y sin creencias.

Es hora de discernir y no abandonar con las religiones toda la riqueza y sabiduría que en ellas se produjo. Tenemos que aprender y enseñar a seguir a los maestros de la sutilidad, dejando a un lado a los maestros de la creencia.

Los gestores de las tradiciones religiosas no parecen comprender que tenemos que tratar a los maestros del espíritu como maestros de la sutilidad, de la sabiduría que se dice en formas, pero que trasciende y es libre de cualquier tipo de formas.

Los europeos de inicios del siglo XXI no podemos ni queremos ser hombres religiosos, pero sí queremos seguir la Vía de la sabiduría, el camino del conocimiento, que es un camino de sutilidad. Queremos aprender de los grandes maestros de la historia, se den donde se den y en las condiciones culturales en que se den. Estamos forzados a tener juicio y aprender de los grandes de las tradiciones, sin que ese discipulado nos lleva necesariamente a la religión.

Cuando un discurso axiológico de origen divino, que lo formaban mitos, símbolos, narraciones y rituales, era el fundamento de la cohesión del grupo, era el fundamento de la organización social y familiar jerárquica, de sus principio morales, del cuadro básico de interpretaciones y valoraciones colectivas, había sacralidad. Toda la articulación cultural y social estaba fundamentada, expresada y vivida a través de unas creencias apoyadas en las revelaciones divinas.

Estos discursos constitucionales y sagrados, señalaban lugares densos de significación y valiosidad y lugares de menor densidad y significación. Los primeros eran sagrados, los segundos profanos.

En el discurso de las escrituras sagradas y, a través de él y por él, en la estructura de la sociedad, en su organización del espacio y del tiempo, se daban puntos centrales de significación

práctica y ontológica y puntos de diverso grado de periferia. Los puntos centrales densos eran los lugares en los que se traslucía la sacralidad y los puntos de diverso grado de periferización eran los profanos.

Así se estructuraron todas las sociedades preindustriales. Todas ellas tuvieron esa contraposición entre lo central sagrado y lo periférico profano.

Las religiones cultivaron, mantuvieron y defendieron esa estructura. Sosteniendo y vivificando esos centros sacros se mantenía la totalidad del sistema. Sin religión y sin sacralidad, las sociedades preindustriales no hubieran subsistido.

Las sociedades mixtas de la 1ª revolución industrial (sociedades industriales en sus núcleos centrales y preindustriales en el resto mayoritario) tuvieron un doble discurso constitucional: el mítico/simbólico, sostenido por las iglesias e instituciones religiosas, propio de las sociedades preindustriales, y el ideológico, apoyado en las ideologías y en los partidos y sindicatos, propio de la industrialización.

Ese doble discurso se yuxtapuso o se articuló de forma más o menos conflictiva o armoniosa, pero en cualquier caso, subsistieron los dos discursos repartiéndose los campos de influencia, geográficamente (centros industriales y lugares no industrializados) o por actividades (las ideologías controlaban las ciencias, la economía y la política y la mitología controlaba la religión, la moral, la organización familiar y en gran medida también la organización social).

Por consiguiente, las sociedades de la primera revolución industrial continuaron teniendo sacralidad; aunque fuera una sacralidad conflictiva, atacada explícita o larvadamente por los sectores industriales de la sociedad y por sus ideologías.

Durante todo ese espacio de tiempo, convivió un sector laico de la sociedad con un sector religioso.

La segunda revolución industrial y la desaparición casi

completa de los restos de las sociedades preindustriales, ha barrido la fundamentación de la sociedad sobre creencias basadas en discursos sagrados mítico/simbólicos y está barriendo, también, los discursos ideológicos.

En las nuevas sociedades están desapareciendo las creencias, tanto las religiosas como las laicas.

En las nuevas sociedades, el cimiento de las nuevas formas de pensar, sentir, organizarse y vivir son los proyectos colectivos. Esos proyectos y postulados colectivos no proceden de Dios ni de la naturaleza de las cosas, son construcciones humanas, a nuestro propio riesgo, por tanto, no generan creencias ni religiosas ni laicas. La conciencia de su carácter de constructos los aleja de toda posible sacralidad e intocabilidad.

Por consiguiente, la nueva sociedad, que está fundamentada en proyectos colectivos, construidos por nosotros mismos, a través de nuestros postulados axiológicos y por medio de las ciencias y las técnicas, es una sociedad enteramente laica y sin sacralidad.

Contra lo que se opinaba en la época preindustrial y en la primera industrialización, la sacralidad no es intrínseca a la constitución de la sociedad humana.

Que la nueva sociedad carezca de sacralidad no quiere decir que sea una sociedad cerrada a toda dimensión que no sea pragmática, que sea sorda a la invitación al camino interior; significa únicamente que son sociedades en las que ya no están vigentes las milenarias categorías de “sagrado y profano”.

Los gestores de las grandes tradiciones religiosas parecen no comprender que en las nuevas condiciones culturales la espiritualidad no puede pasar por la contraposición “sagrado/profano” porque ya no existe y, por tanto, tampoco por organizaciones sagradas. La vida espiritual pasará por la práctica del silencio interior desde sociedades sin sacralidad alguna y laicas; pasará por la guía de los maestros del camino interior y por las asociaciones de individuos que practican la vía en torno de escuelas, tradiciones y maestros.

Donde no hay creencias ¿qué sacralidad puede haber? Una sociedad estructurada sin creencias es una sociedad estructurada sin sacralidad. En esas condiciones culturales el camino interior ni tiene ni puede pasar por lo sagrado. Eso significa que los europeos abandonarán los templos, los sacerdocios y los rituales sagrados.

Podrán darse lugares, personas y actos colectivos que tengan la función de iniciar y provocar la otra perspectiva de la vida, pero nunca lugares, personas o actos colectivos sacros, en el seno de otros profanos.

Los rituales de iniciación al camino, o de comunión, de quienes andan por él, serán sólo momentos colectivos más intensos, más explícitos y formalizados, junto a otros más espontáneos, menos formalizados y menos colectivos. En todo caso los europeos huyen realizarlos en un lugar sagrado y en torno de un sacerdote y prefieren hacerlo en torno de alguien que sea un maestro o que este iniciado.

En las nuevas sociedades puede haber lugares propicios, pero no lugares sagrados; puede haber personas competentes y de calidad en lo que se refiere al camino interior, pero no personas sagradas; pueden haber rituales eficaces y convenientes, pero no rituales sagrados.

La nueva cultura no está cerrada a las dimensiones espirituales pero no es teísta. Primero porque está vacía de creencias y segundo porque Dios no entra ni en la interpretación de la realidad, ni en su valoración, ni en el trabajo, ni en la organización. No está ni puede estar en ninguno de los niveles de la vida de los hombres de las nuevas sociedades.

Las nuevas sociedades estructuran todos los niveles de la vida, incluidas las comunicaciones, mediante postulados axiológicos y mediante las ciencias y las técnicas. Si las ciencias invaden todos los niveles de la vida de los colectivos, excluyen las creencias y los símbolos.

Ese tipo de estructura social y cultural deja de lado a Dios, no cabe. Que el símbolo Dios sea excluido no es un fenómeno ni religioso ni moral, es algo puramente cultural.

Muchos todavía dicen creer en Dios o dicen creer "algo" a lo que llaman Dios porque están en un ámbito cultural de tradición teísta, pero ese Dios no cuenta para nada ni en la interpretación de la realidad, ni en su valoración ni en la moralidad colectiva o en la organización; todo se fundamente en principios seculares.

Pero, en contrapartida, nuestra cultura tampoco cuenta con una ideología que sea capaz de imponer el reduccionismo o la exclusión de las dimensiones espirituales. Por ello, los hombres de nuestra cultura pueden toparse con el Absoluto como una dimensión de la existencia, no como una creencia.

El Absoluto puede aparecer como una dimensión que está ahí, externa a mí, aunque íntimamente relacionada conmigo. A esa dimensión se le puede poner el nombre de Dios.

Esa dimensión que está ahí, que ni quiero ni puedo reducir a otras dimensiones cotidianas, tiene rasgos de mente, no es algo inerte, es fontalidad, es raíz, es como conciencia aunque no sea un yo, porque los egos son siempre sujetos de necesidad.

Todo esto se sitúa en el orden de los datos, no en el de las creencias, aunque se trate de datos sutiles, no fácilmente reconocibles.

Sabemos que las figuraciones que hagamos de ese Absoluto, son nuestras, pero sabemos con ellas apuntamos a la realidad. Una realidad que no se la damos nosotros, aunque la realidad que tiene no sea como la finge nuestra figuración.

Es, pues, compatible la aceptación de una dimensión absoluta de la realidad, a la que se puede llamar Dios, con una cultura ni teísta ni creyente.

Cuando se ha llegado a esa situación, ya se pueden tomar como guías a los grandes maestros de esa dimensión. Lo primero que se aprende de esos guías es que el cultivo de esa dimensión

está ligado al cultivo del silencio, el desapego, la alerta y el interés incondicional. Dicen que cultivando esas disciplinas se pueden abrir las puertas al conocimiento silencioso, que es el conocimiento más allá de la dualidad que genera la necesidad, el conocimiento del "no-dos".

Si silencio la necesidad y el deseo que es su vocero, silencio toda dualidad. La dualidad es hija del despliegue que provoca la necesidad entre sujeto de necesidad y campo donde satisfacerla. Si silencio la necesidad, mi conocimiento está vacío de sujetos y objetos, está vacío de "dos", es conocimiento del "no-dos", que por ello mismo es el "no-otro".

Ese "no-dos" no es externo a mí, es el "no-otro" con respecto a mí. Eso soy yo.

Puedo hablar del Absoluto como externo a mí, cuando yo me tengo por una realidad autónoma. Cuando desde el silencio conozco al "no-dos", Dios y yo no somos dos. Sin embargo, cuando mi ego está incapaz de silenciarse, cuando las membranas que le cierran sobre sí y le aíslan del resto se endurecen, cuando se siente incapaz de practicar el desapego completo, vuelve a caer en la forma dual de vivir el Absoluto.

Entonces, el Absoluto sentido como externo a mí es como un Dios para mi ego que se vive y se siente como una realidad separada. Cuando, desde esa situación, oro a Dios, lo hago sabiendo que esa es una relación que no es real, aunque desde mi limitación e ignorancia, la viva como real.

Así tengo Dios sin tener Dios. Así tengo un Dios no sostenido por creencias sino sostenido por la practica de mi camino de indagación interior.

Con esta forma de platearse, hay fidelidad a los hechos, no hay reducciones de dimensiones de lo real, no hay choque con una cultura sin creencias y sin dioses, hay comprensión y acogida plena de todas las tradiciones religiosas de la humanidad, tanto de las teístas como de las no teístas.

Como resumen de este apartado podríamos a firmar que

las tradiciones religiosas, especialmente las occidentales, continúan manteniendo una epistemología de los mundos simbólicos y míticos insostenible. Ignoran la función primariamente biológica y programadora de los símbolos, mitos y narraciones sagradas.

Ignoran su carácter de "constructos" con funciones primariamente prácticas y, por tanto, relativos a los grandes modos de vivir preindustriales (caza-recolección, agricultura primitiva, agricultura de riego, ganadería).

Ignoran también la manera de operar de las construcciones simbólico-míticas: no intentan describir la realidad sino poner de relieve su significación para la vida de los hombres; no intentan decirnos qué son las realidades, ni cómo están hechas, sino lo que significan para un colectivo de hombres.

No enuncian tanto la existencia de entidades y de hechos cuanto una manera de acceder a lo real, adecuada para la vida de un grupo que sobrevive de una forma determinada.

Implantan en los colectivos patrones de interpretación, valoración, actuación y organización que deben ser intocables y, por ello, se afirman procedentes de los antepasados divinos o de los dioses. Esos patrones deben ser asumidos incondicionalmente; deben ser creídos.

Además de estas funciones prácticas de los mitos, símbolos y narraciones, tienen otras que podríamos llamar gratuitas. Hablan de las dimensiones profundas de la sabiduría; hablan de la dimensión religiosa de la existencia humana.

Esta segunda función de los mitos y los símbolos podríamos llamarla puramente simbólica porque no afirma entidades y hechos sino que apunta a otra dimensión que la cotidiana que se presenta como la verdaderamente valiosa y real.

Las tradiciones religiosas se niegan a revisar la epistemología de esas formaciones lingüística y pretenden mantener la que estaba vigente en las sociedades preindustriales.

Esa epistemología desfasada se refleja en la lectura que

hacen de las escrituras sagradas, en el planteamiento de los rituales y de las oraciones colectivas y privadas, en la organización, en la pretensión de que esos mitos, símbolos y narraciones continúen vigentes en su función de programadores de grandes ámbitos de la vida colectiva y privada y, por supuesto, se refleja en la concepción de los grandes símbolos como Dios, la otra vida, la resurrección, Hijo de Dios, Virgen y madre, salvación, redención, pueblo escogido, reencarnación, revelación, profeta, etc.

Las tradiciones continúan empeñadas en transmitir el gran mensaje de las viejas y venerables tradiciones en moldes culturales preindustriales, ligados a creencias, subordinación mental, moral y ritual, sacralidades, jerarquías, patriarcado, interpretación cosificada de símbolos, mitos y narraciones.

Esta forma de interpretar y vivir los grandes contenidos de sabiduría de las tradiciones, expresadas en símbolos, mitos y narraciones, se convierte en obstáculo insuperable para la mayoría de los hombres y mujeres de las sociedades industriales de cambio continuo.

Este obstáculo es prácticamente insuperable porque contradice y se opone a lo que es la nueva manera de programar los colectivos mediante postulados y proyectos construidos por nosotros mismos y puestos en práctica con el auxilio de las ciencias y técnicas también construidas por nosotros mismos.

Obstáculos creados por parte de las nuevas sociedades industriales

Las ideologías se han colapsado, casi tan radicalmente como el prestigio de las religiones. Sin embargo, continúa vigente, en la gran mayoría de la sociedad, la actitud epistemológica que arrastraban las ideologías.

Las formaciones ideológicas tenían la pretensión de descubrir la naturaleza de las realidades: la naturaleza misma de la sociedad,

de la economía, del derecho, la naturaleza del hombre y de las relaciones humanas, etc.

Se alejaban de la actitud mítico-simbólica que pretendía que el proyecto de vida humana, la interpretación correcta de la realidad y su valoración, etc. venía de lo alto porque era revelación divina. Las ideologías polemizaban con esta actitud pero se mantenían en un campo común.

Las ideologías no reciben el proyecto correcto de vida humana de los cielos, por revelación, sino que lo "descubren" en la naturaleza misma de las cosas. Lo "desvelan" mediante la filosofía y las ciencias.

Tanto el proyecto "revelado" como el "desvelado" deben ser asumidos incondicionalmente, porque ambos tienen garantía indiscutible; uno garantía divina, otro garantía de la naturaleza misma de las cosas.

Las gentes, y no sólo el pueblo, continúan pensando que debe haber una formación ideológico-filosófica que "desvele" la realidad que es, que nos dará el proyecto de vida humana al que someternos, con garantía externa a nuestra ignorancia y fragilidad.

Esta actitud epistemológica con respecto a las ideologías y sus pretensiones, está conectada con la epistemología vulgar de las ciencias. Con excepción de unas cortas elites intelectuales, la gran mayoría de la población continúa manteniendo una epistemología de las ciencias propia del siglo XIX y primera mitad del XX.

Comúnmente se cree que las ciencias descubren y desvelan la realidad de lo que hay. El construccionismo de las ciencias no ha llegado del todo a la sociedad, a los medios de comunicación, frecuentemente, ni siquiera a los practicantes profesionales de la ciencia. Todavía se mantiene en los círculos de los investigadores y estudiosos.

Si la ciencia dice la realidad tal como es, es el único lenguaje prestigioso que vale la pena escuchar. Cualquier otro

lenguaje se aleja de la realidad como es, para adentrarse en la expresión de sentimientos, fantasías, expresión de anhelos, etc.

No hay ningún campo en el que la ciencia no sea competente. A lo más, se reconoce un acotado en el que no puede entrar por falta de competencia, el de la poesía.

La mentalidad colectiva, incluso en muchos ámbitos académicos, es la propia de un cientismo mitigado. Desde esa perspectiva, se interpretan los mitos, símbolos y narraciones sagradas, como intentos precientíficos de explicar la realidad. Opinan, como promulgan las tradiciones religiosas contemporáneas suyas, que los mitos, símbolos y narraciones pretenden afirmar entidades y hechos, como hacen las ciencias, pero con procedimientos, desde un punto de vista científico, más que dudosos.

No se ha comprendido todavía la función programática de los mitos y símbolos, ni, menos, su función puramente simbólica, más emparentada con la poesía que con la ciencia.

Se ignora, por completo, que los mitos, símbolos y narraciones de las tradiciones religiosas, aunque ya no puedan ejercer ninguna función programadora, pueden continuar con su función puramente simbólica, hablando de una cierta dimensión de la realidad, de una forma muy semejante a la poesía, dimensión de la que las ciencias no pueden hablar.

En la historia humana ha habido dos tipos de formaciones semánticas:

-unas unidades semánticas axiológicas, formadas por componentes con carga positivas o negativas;

-y otras unidades semánticas a las que se las ha vaciado de carga axiológica. Unas serían los símbolos y las otras los conceptos.

El lenguaje cargado axiológicamente sirve para hablar de lo que está lleno de significado para el hombre, de lo que le conmociona. Ese lenguaje no pretende describir la realidad ni estudiar su estructura; pretende averiguar su significado, adentrarse en una profundidad que ya no tiene repercusiones

prácticas.

El lenguaje abstracto es el lenguaje de las ciencias, las técnicas y, ahora, en las sociedades científico-técnicas, es el lenguaje también de la acción e incluso de la comunicación.

Si hubiera una conciencia generalizada de que el lenguaje de la ciencia es un constructo que más que describir la realidad que hay, la modela para poder operar mejor en ella, se sabría que la ciencia es "una forma" de hablar de la realidad, no "la forma".

Si la ciencia es sólo "una forma" de hablar de la realidad, caben otras formas de hablar de lo real. La ciencia no puede abarcar todo el ámbito de lo real. Hay ámbitos en los que por su estructura, que hemos dicho que excluye lo axiológico sistemáticamente, no puede entrar.

La ciencia lingüística puede analizar el lenguaje de la poesía, pero no puede hacer poesía. La ciencia de las religiones puede estudiar el lenguaje religioso, sus creencias, sus mitos, símbolos y rituales para describirlos o para compararlos, pero no puede entrar en el ámbito propio de la religión que aunque sea mental no es conceptual y en el que el conocimiento y la conmoción no pueden separarse con claridad.

Cuando los venerables mitos, símbolos y narraciones de las grandes tradiciones religiosas puedan ser escuchados, lejos de toda pretensión de proyecto de vida colectivo bajado de los cielos, lejos de la pretensión de ofrecer una interpretación de lo real válida para siempre, lejos de pretender enunciar entidades y hechos, se podrá comprender ese otro hablar de lo real, como se comprende la poesía.

Para conseguirlo, tendrá que cambiar la epistemología de los mitos, símbolos y narraciones en los hombres de las tradiciones religiosas y tendrá que cambiar, también, la epistemología de esas formaciones en los hombres de las sociedades industriales.

Nos encontramos con una situación de confrontación pero comprensible.

-Ni las tradiciones religiosas se han adaptado a las nuevas condiciones culturales (continúan ancladas en actitudes y perspectivas preindustriales)

-ni las nuevas sociedades industriales se han adaptado, en lo referente al lenguaje religioso, a las nuevas condiciones culturales (continúan ancladas en actitudes y perspectivas propias de la primera industrialización).

¿Serán capaces las tradiciones religiosas de hacer esa transformación a tiempo? De momento no hay ningún síntoma. Los datos nos empujan, más bien, al pesimismo.

Por su parte, ¿serán capaces las sociedades nuevas de situar la ciencia y la técnica en su lugar y comprender esa otra forma de hablar de lo real que son los mitos, símbolos y narraciones sagradas? Tampoco en esto podemos estar desbordantes de optimismo.

Lo peor del caso es que la cerrazón de los gestores de las tradiciones religiosas, refuerza la cerrazón, en este punto, de la cultura de las sociedades industriales nuevas. Y la inversa es igualmente verdadera. El colapso de las religiones vuelve más timoratos y replegados a los líderes religiosos, y ese endurecimiento y repliegue endurece, a su vez, la actitud de los líderes y gestores de la cultura de las nuevas sociedades.

A mi juicio, el problema nuclear de las sociedades llamadas de conocimiento con las tradiciones religiosas, es un problema de conocimiento. Puede parecer chocante afirmar que lo que distancia a las nuevas sociedades del gran río de sabiduría que representan las grandes tradiciones religiosas, sea un problema epistemológico, pero si se considera con cuidado, se comprenderá que es lógico que sea así.

Los líderes religiosos hablan a hombres que ya no existen, con unos códigos que han sido colectivamente abandonados, exigiendo, para poder recorrer la Vía, que vivan con unos

proyectos colectivos, los de las sociedades preindustriales, que resultaron inviables.

Los hombres y mujeres de nuestras sociedades ponen otros muchos obstáculos a la recepción del mensaje de los antepasados:

-el hedonismo, el ansia de placeres, la sensualidad, la búsqueda de la vida fácil, la huída del esfuerzo y el sacrificio;

-el egoísmo, se premia que cada uno vaya a lo suyo; podría afirmarse que el egoísmo individual o de grupo es uno de los motores más potentes de la economía;

-la explotación de los más débiles, practicada tanto a nivel individual como de grupo; la injusticia y la insolidaridad;

-la ceguera frente al sufrimiento de otros, que pueden ser personas, pueblos e incluso continentes enteros;

-la superficialidad en la manera de plantearse la vida;

-la inmoralidad generalizada;

-etc.

Todo esto son obstáculos, y en ocasiones graves. Pero si se repasa la historia, resulta difícil afirmar que esos obstáculos son hoy más graves que en épocas pasadas. Los hombres estamos hechos de los mismos materiales en todas las épocas de la historia, y nos comportamos, por regla general, de maneras muy similares.

Algo especialmente grave en nuestras sociedades, de potente ciencia y potente tecnología, es la falta de cultivo de la sensibilidad; una sensibilidad humana que esté a la altura de los nuevos poderes científicos y tecnológicos. Se educa para la eficiencia, pero no para la calidad; aunque es verdad que poco a poco se va despertando el interés por la calidad, porque se empieza a comprender que la calidad humana, como la calidad del medio ambiente, es algo imprescindible para la buena marcha de las nuevas sociedades. Pero esa falta de cultivo de la sensibilidad y la calidad humana, no es tampoco nueva. En el pasado, como mínimo la religión pretendía ese cultivo. Con el

desprestigio de las religiones, ni ese cultivo se da.

Sin embargo, si se pretende comprender la razón del colapso de las religiones y del desinterés generalizado de los hombres de las nuevas sociedades por todo lo que tenga que ver, aunque sea de lejos, con las religiones, habrá que buscar las razones en otra parte. Habrá que buscar y encontrar unos obstáculos, que no se presentaron en el pasado, y que radican en la profunda mutación cultural, que ha supuesto un desplazamiento completo de la religión.

Si se da por real y no como puramente simbólico, lo que una tradición religiosa simboliza, narra, ritualiza y formula, se tiene que negar lo que las demás tradiciones simbolizan, narra, ritualizan y formulan. Con ello, la creencia empuja a las tradiciones religiosas a oponerse, enfrentarse y excluirse unas a otras.

A medida que las sociedades pasan a vivir de una economía que depende de la continua innovación, se convierten en sociedades dinámicas, forzadas a vivir no de creencias, que fijan, sino de proyectos y supuestos, que dinamizan. Entonces ¿cómo van a poder vivir una espiritualidad fundamentada en creencias y fijaciones, gentes que para comer y progresar deben excluir las creencias para apoyarse sólo en supuestos?

Hemos de poder tomar con total radicalidad y entrega lo que dicen los maestros de todas las tradiciones religiosas, sin que ello suponga creerles como se les creyó en el pasado.

Hemos de poderles leer, estudiar y seguir sin que ello suponga tener que implantar en nuestro corazón y en nuestra mente creencia alguna. Y esa actitud no supone empobrecimiento ninguno de lo que dicen sino enriquecimiento y una mejor comprensión.

Hemos de poder utilizar toda la riqueza religiosa de la historia humana para nuestro propio camino interior, con toda libertad, sin exclusiones. Así posibilitaremos que las tradiciones no se enfrenten sino que se amen, acepten y ayuden.

Usándolas así no entraremos en conflicto con las ciencias, las técnicas y podremos contribuir a la creación de postulados y proyectos para nuestras sociedades.

Un camino así, universal, que no sincrético, libre de sumisiones y, por tanto de exclusiones, es un camino sin sacralidades, podríamos decir que laico y sólo fundamentado en los maestros. No es un camino guiado por creencias o sumisiones sino guiado por la calidad, la creatividad y los maestros de la vida interior.

Una propuesta así, basada en una nueva epistemología de los símbolos, mitos y narraciones, es libre, creativa y satisfactoria, pero difícilmente podrá ser asumida por las ortodoxias oficiales.

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA POR PARTE DEL AUTOR

Esta es la afirmación central del análisis de Corbí: el problema de las nuevas sociedades con la religión es un problema epistemológico.

Para abordarlo no hay que olvidar que los mitos, símbolos y rituales, con los que se expresan las religiones, son los instrumentos primarios de un viviente para vivir, como la lengua misma.

La lengua es el instrumento básico de autoprogramación y comunicación de unos vivientes con baja determinación genética y simbióticos. Con la lengua los humanos acotan y objetivan mundos de acuerdo a sus modos de vida. Y han de dar por reales sus objetivaciones para poder actuar. Han de crear el convencimiento de que a sus objetivaciones corresponden realidades.

Los mitos símbolos y rituales se construyen e interpretan según esa función primaria de la lengua. Tienen dos funciones:

-La función primaria, que es programar a un grupo de vivientes para un tipo de vida colectiva. Esta primera función es biológica.

-La función derivada, es expresar e iniciar a dimensiones gratuitas para un viviente, como la belleza, la sabiduría y la religión. Sin embargo, la experiencia de "esa otra dimensión de lo real" le dice que "lo otro" no es como lo dicen símbolos, mitos y rituales.

Así se vivieron las cosas desde la hominización hasta el fin de la cultura agraria.

Más tarde la filosofía y la ciencia averiguaron que las cosas no son como las significan y designan esos usos lingüísticos. Desde la

experiencia espiritual eso vale especialmente: los mitos, símbolos y rituales no designan hechos y entidades, hablan, usando el programa colectivo vigente, de lo que no se puede hablar.

Con el hundimiento de las sociedades preindustriales, los mitos, símbolos y rituales quedan libres de su función de programación y perduran sólo como vehículos de expresión de "lo otro". Este es el fin de la epistemología preindustrial de mitos, símbolos y rituales.

Empeñarse en mantener la epistemología preindustrial es empeñarse en mantener su función programadora y, por tanto, es empeñarse en mantener vivas las estructuras de las sociedades preindustriales.

Los gestores de las tradiciones no parecen comprender esta situación.

La nueva epistemología de mitos, símbolos y rituales nos dice que son construcciones de un viviente para vivir y que traen acá, además, otra dimensión del vivir, inconmensurable, pero que se puede conocer, ver y sentir, pero no con la relación de término a cosa. Hablan de lo que se dice en formas sin ser ninguna de esas formas.

Con la caída de la epistemología preindustrial de mitos, símbolos y rituales caen las creencias. La creencia y la sacralidad dependen una de la otra. Si cae una, cae la otra. Pero hay otro uso del término "sacralidad", el que se refiere a "lo otro", a la otra dimensión de todo esto. Esa sacralidad no depende de la creencia y no muere con ella. Sí que ha muerto, en cambio, la dicotomía de "sagrado / profano".

Nos quedamos, pues, sin creencias y sin ámbitos sagrados, pero no sin "la otra dimensión de esto". No tenemos tampoco Dios, pero hablar de Él, para quien pueda entender, tiene un profundo sentido.

También nos hemos quedado sin creencias laicas y, por tanto, sin instrumento para practicar el reduccionismo. Al Absoluto ya no lo podemos reducir con una filosofía materialista; nos podemos topar con Él en cualquier esquina, como ocurre con la belleza.

La sociedad civil comete un error parecido, pero adhiriéndose a una epistemología propia de la primera industrialización: los términos ideológicos centrales designan entidades y hechos reales de la naturaleza de las cosas, "desvelados" por las ciencias y la filosofía. Desde esta postura, mitos, símbolos y rituales representan un saber torpe, arcaico, precientífico. No hay más posibilidad de hablar con sentido de las cosas que el lenguaje científico.

Tanto las sociedades religiosas como los colectivos civiles deberían ponerse al día en sus epistemologías.

DIÁLOGO

Cuando Corbí habla de símbolos, mitos y rituales despojados de funciones, ¿está negando cualquier validez a las formas religiosas hoy? El acalorado debate que sigue a su exposición ilustra que el desnudamiento del que él habla, puede recibirse desde las tradiciones como desvalorización de toda forma religiosa. ¿No estará situando a la espiritualidad en un nivel tan desnudo de toda forma que sea apta sólo para unas élites? ¿No estará olvidando -como le recordará Bhakti Das- que para ir a lo absoluto hay que pasar por lo concreto?, ¿que a lo no dual se llega desde la dualidad? ¿Que si se le retira el muelle al trampolín no se podrá dar el salto? (J.Mª Duch). Depende de como pode, ¿no corre el peligro de matar al árbol? -le dirá Bárcena-.

Buena parte del tiempo, el debate va en esa dirección. Corbí aclara que no está hablando ni de una religión sin formas ni de un mundo sin dimensiones profundas. Lo que presenta es el análisis de las distintas funciones para las que tomaron forma y se desarrollaron los mitos, símbolos y rituales que hoy conocemos. Habla de la necesidad de distinguir muy claramente aquellos que son aspectos relacionados con las maneras de vivir de los grupos

humanos y aquellos que son expresión y comunicación de los ámbitos de gratuidad. Los primeros podrán ser más o menos adecuados e incluso podrán perecer respecto a unas formas de vivir; los segundos conservarán su riqueza y su poder sea cual sea la forma de vivir.

Distinguir y señalar aquello que queda sin fundamento en las nuevas condiciones culturales, no significa pretender que unas condiciones sean mejores o peores que otras. Explica la legalidad del funcionamiento y ello, precisamente, no para defender una espiritualidad sin formas, sino para orientar qué tipo de formas podrán servir hoy y cuales no. Y si los grupos religiosos se empeñaran en preservar formas de vivir, de organizarse y de gestionar la realidad del pasado preindustrial que han tenido que ser abandonadas, obligarían a la gente a alejarse de ellas. Es entonces cuando se deja a la gente sin formas aptas a nivel "espiritual".

Surge la cuestión de qué diferenciaría a escuelas y maestros -incluso en el interior de unas mismas tradiciones religiosas- si se dejaran de lado doctrinas, rituales, símbolos.

Corbí insiste en que no se trata de anular nada sino de situarlo en el contexto espiritual, al servicio del camino. Prevé que los grupos tomaran formas distintas de las que caracterizan a las actuales organizaciones religiosas. Una relación basada en el discipulado; cada persona, como discípulo, hará su propia creación; cada camino es único, pero son creaciones emparentadas directamente con la fuente de la que se recibe el empuje. Las diferencias entre escuelas y vías no serán las formulaciones. Lo que cohesionará a los grupos no serán las creencias compartidas sino esos lazos de discipulado.

Merlo, Duch y Bhakti Das señalan que ese tipo de relación está presente en India desde antiguo. En India conviven desde siempre los dos tipos de elementos religiosos y de formas: los sociales y los que dan forma a la búsqueda personal. Se habla de que, de una forma u otra, en cualquier religión hay elementos

de los dos aspectos pero que, ciertamente, a algunos los han favorecido y alentado y a otros no.

Por otra parte, Merlo está de acuerdo con la afirmación de Corbí de que el lenguaje religioso, las formas simbólico míticas, tienen valor porque ayudan y guían a la experiencia hacia la que apuntan y no como a algo para lo que sirva de nada creer o dejar de creer. Pero, dicho esto, Merlo insiste en el valor de una lectura gnóstico- esotérica de las tradiciones religiosas y sus mundos simbólicos, una lectura en la que los tomará como hipótesis de trabajo, como aproximaciones que posibilitan una comprensión mayor de los niveles sutiles de la realidad; una lectura perfectamente compatible con una puesta en práctica, que no suponga creer sin más, que permita vivir las ideas sin identificarse con ellas.

J. Bárcena expresa una cierta incomodidad que encuentra eco en la mesa: un lenguaje que le suena a maximalista cuando se habla de las religiones, se las analiza, se hacen previsiones... en bloque, como un todo, sin matices o distinciones. ¿No vive cada tradición una realidad, con sus propios retos, dificultades y riquezas? Se insiste en la necesidad de afinar mucho; tratar a las tradiciones así, en bloque, le parece poco apto.

Corbí explica que su análisis apunta a lo que son las estructuras profundas de las formaciones religiosas, que eso tiene sentido, de la misma manera que tiene sentido generalizar al hablar de la función de las ideologías en las sociedades o al hablar de los fundamentos de la creación artística. Ello no significa unificar los contenidos de los discursos ideológicos o no distinguir entre la amplísima diversidad de ámbitos de creación artística. Hay un nivel de análisis en el que la generalización es posible; ahí es donde se sitúa su trabajo. En síntesis, lo que quiere es llamar la atención sobre este tema: las condiciones de vida del animal viviente humano emplazan todo lo demás. Que las condiciones sean unas u otras, es lo que impone un determinado marco epistemológico desde el que el ser humano -animal

viviente- leerá la revelación (si se quiere hablar en esos términos).

Interviene J.Mª Vigil desde su posición de teólogo cristiano. La aportación de Corbí le lleva a cuestionarse sobre la teología, su papel, sus temas de estudio, sus realizaciones. ¿Hay que deducir que ha quedado atrás el tiempo de la teología? Para Vigil no. Para Vigil análisis epistemológicos o análisis llevados a cabo desde la antropología cultural, como los de Corbí, plantean un desafío radical a la teología. La fuerzan a repensarse de arriba a abajo.

Pero no sólo esos análisis son los que fuerzan un replanteamiento global de la teología. Es la propia teología de las religiones, la teología de la pluralidad, la que cuestiona toda la construcción teológica de cada una de las religiones. La que fuerza desde dentro, a cada religión, a repensarse a sí misma desde unos fundamentos radicalmente distintos. ¿Cómo asume, cada tradición, la modernidad, en lo que ésta conlleva de pluralismo, de pluralidad de "verdades", de caída de sus grandes relatos como puntos culminantes de la relación de la humanidad con lo Absoluto, lo trascendente?

La suma de las aportaciones de la antropología cultural y las de la teología de la pluralidad obligan a repensar y reescribir la teología.

Pero Vigil querría llevar la reflexión más lejos de las fronteras en las que se mueve este debate. Todas las palabras giran en torno a qué hacer con el legado de creencias recibido, si revisar o no, cómo hacerlo, qué salvar y qué no..., pero si realmente lo que se quiere es reflexionar sobre el futuro de la religión, ¿no deberíamos estar pensando cómo interpretamos hoy la vida o el sentido de la existencia? A parte de pensar qué se hace con lo pasado, ¿no deberíamos trabajar por ver -hoy- qué interpretaciones pueden elaborarse? ¿no deberíamos trabajar, también, por desarrollar una teología iniciática adecuada a nuestro momento cultural?

El interlocutor de la teología debería ser la experiencia del ser humano en profundidad -añade A. Robles-. Una teología que continúe tomando como interlocutor cualquier tipo de racionalismo se aleja de servir de guía y ayuda a la experiencia de profundidad. De la misma manera que la función del músico como maestro sería ayudar a que otros sean músicos, y no confunde su saber con el del musicólogo aunque pueda tener contacto con la musicología, así debería ser el teólogo: maestro de camino.

F. X. Marín (presente en esta sesión) se plantea un interrogante. Si se acepta el diagnóstico que ofrece esta ponencia, y todo lo dicho sobre unas formas más aptas para la espiritualidad, la importancia de la maestría, la relación de discipulado... ¿en qué medida podría establecerse algún criterio de garantía referente a los maestros? ¿Qué vale y qué no vale?

No se pueden dar unos criterios externos -responde Corbí-. Algunos personajes nefastos quizás resulten fáciles de distinguir por algún rasgo externo evidente, pero frecuentemente no será así, en la mayoría de los casos no hay evidencias externas tan claras. En estos ámbitos no tenemos más criterio que el reconocimiento desde el corazón y la mente en la dimensión profunda, gratuita, no ligada a la satisfacción del ego. Es desde ahí, desde ese interior nuestro, es desde donde se reconoce al maestro y la calidad espiritual.

El tiempo se ha agotado y acaba de aparecer sobre la mesa el tema de los maestros: su función y sentido hoy, si se trata de personas concretas, si se trata de textos, o del grupo; cómo poder vivir ese reconocimiento interno, más allá del ego, si para la liberación del ego ya necesitamos de maestro.

Reflexiones sobre la creencia, de M. Corbí.

En la nueva situación cultural europea, creo que es bueno, liberador y necesario poder hacer la siguiente proclama.

La espiritualidad (la religión) no pasa necesariamente por la creencia, entendida como un sistema simbólico y de representación conceptual, y sus consecuencias, a la que es preciso someter la mente y el sentir incondicionalmente, como venido de "lo alto".

La espiritualidad es *una indagación* con mente, sentir y acción, individual y colectiva; indagación totalmente libre, pero guiada por sistemas simbólicos de sagradas escrituras, maestros y por sistemas de representación propuestos por quienes fueron delante en esa indagación.

Los sistemas de representación no describen ni hechos ni entidades sino que orientan el espíritu de indagación.

Quien recibe el sistema simbólico y el sistema de representación, se da a ellos con la fe y la entrega que se hace al maestro, que puede ser un personaje histórico o viviente o bien un texto sagrado, pero lo hará sabiendo:

-que todo hablar, simbolizar y representar es de lo que no puede hablar ni representar;

-que toda forma es del "sin forma";

-que en todo momento hay que permanecer libre de sumisión a todo sistema de representación y simbolización, libre de toda sumisión a formas;

-pero que los humanos siempre recibimos el legado de las tradiciones y lo transmitimos con formas, porque somos vivientes sensitivos;

-que más que hablar de sistemas simbólicos y sistemas de representación sagrada más acordes con la realidad que otros (¿con qué canon se va a medir eso?), lo que hay son grandes textos y grandes maestros que preñan de Absoluto las formas y las representaciones con las que se expresan; y otros textos y otros pretendidos maestros que no tienen poder para preñar de Absoluto los símbolos con los que se expresan y las representaciones con las que orientan el trabajo de sus discípulos.